Originalveröffentlichung in: J. Assmann, Harald Strohm (Hg.), Magie und Religion, München 2010, S. 23-43

JAN ASSMANN

Magie und Ritual im Alten Ägypten

Der neuplatonische Philosoph Jamblichus, der offenbar sehr tief in die zu seiner Zeit in ihren letzten Ausläufern gerade noch lebendige ägyptische Kultur eingestiegen ist, hat das Grundprinzip der ägyptischen Religion auf folgende Formel gebracht:

> „Alles bleibt unverrückt und immer neu, weil der Lauf der Sonne niemals angehalten wurde; alles bleibt vollkommen und vollständig, weil die Mysterien in Abydos niemals enthüllt wurden."[1]

In der ägyptischen Religion geht es um den Fortbestand der Welt, und dieser ruht auf zwei Pfeilern: der unbeeinträchtigten Inganghaltung des Sonnenlaufs und der unenthüllten Bewahrung der Mysterien von Abydos. Dahinter steht das dramatische Weltbild eines stets von Stillstand bedrohten Sonnenlaufs und der stets von Enthüllung bedrohten Mysterien in Abydos und damit einer ständig vom Untergang bedrohten Welt, in der alles darauf ankommt, den Sonnenlauf in Gang zu halten und die Mysterien vor Enthüllung zu schützen.

Dazu bedarf es der Riten und der in ihnen ins Werk gesetzten Magie. Im Rahmen der altägyptischen Religion sind Magie und Ritual identisch. Magie lässt sich daher in keiner Weise von Religion unterscheiden oder ihr gar entgegensetzen. Im Ägyptischen gibt es kein Wort, das sich mit „Religion" übersetzen ließe, ebenso wenig übrigens wie in den meisten sonstigen Sprachen. Dafür gibt es aber zwei Wörter, die unserem Begriff „Magie" entsprechen, nämlich *Heka* und *Achu*. Die beiden Termini sind nicht völlig synonym. Für den Begriff „*Heka*" gibt es eine Personifikation, den Gott der magischen Gewalt, eine Hypostase des Schöpfer- und Sonnengottes und die Verkörperung von dessen kreativem Vermögen, seinen schöpferischen Willen zu verwirklichen. So etwas gibt es für „*Achu*" nicht. Anstelle einer Personifikation gibt es aber Personen, die im besonderen Masse über *Achu*-Macht verfügen. Das ist vor allem die Göttin Isis, die ihre *Achu*-Macht für ihren ermordeten Gemahl und Bruder Osiris einsetzt, und die Götter Thot und Horus, die ihr dabei helfen, sowie auf Erden der König, dessen *Achu*-Macht ganz allgemein den Kontakt zur Götterwelt sichert und

1 Jamblichus, De mysteriis VI.7, 187 f.

den Lauf der Sonne befördert. *Achu* wird oft mit dem Zusatz „auf seinem/ihrem Munde" spezifiziert, es ist die spezifisch sprachliche Macht, verwandelnd in das Gegebene einzugreifen.

Für jede dieser beiden Formen von Magie gibt es eine paradigmatische Szene, eine Urszene gewissermassen, in der sie in ihrer reinsten und typischsten Form eingesetzt wird. Für *Heka* ist das der Sonnenlauf und sein „erstes Mal", die Schöpfung. (Das ägyptische Wort für „Schöpfung", die Entsprechung von *bereschit* im Hebräischen, heisst, wörtlich übersetzt, „das erste Mal", nämlich: des Sonnenaufgangs). Es ist die magische Gewalt, mit der der Schöpfer- und Sonnengott zunächst sich selbst als Sonne erschaffen und dann die Welt aus sich herausgesetzt hat, dieselbe Kraft, durch die er jeden Morgen aufs Neue ausgeht und die Welt durch seine lichtschaffende Strahlung und zeitschaffende Bewegung erhält. Die Urszene für *Achu* ist ganz anderer Art. Es ist die Macht, die Isis ins Werk setzt, um den zerstückelten Leichnam des Osiris zusammenzusetzen und zu reanimieren, so dass sie von ihm noch einen Sohn empfangen kann; und es ist dieselbe Macht, die dieser Sohn Horus verkörpert und einsetzt, um seinem Vater wieder zu Status und Ansehen in der Götterwelt zu verhelfen. Es gibt also im Rahmen der altägyptischen Kultur unter all den vielfältigen Formen, in denen das Heilige und Numinose in einer nichtentzauberten Welt innerweltlich anwesend und wirksam gedacht wird, zwei absolut zentrale und dominierende Phänomene innerweltlicher Machtausübung: die Überwindung des Chaos durch die kosmogonische Magie des Sonnenlaufs und die Überwindung des Todes durch die belebende und vor allem sprachlich ausgeübte Magie, die Isis und Horus verkörpern. Das entspricht genau den beiden Grundpfeilern, auf denen Jamblich zufolge der Fortbestand der ägyptischen Welt beruht: der Lauf der Sonne und seine Inganghaltung ist der typische Rahmen des *Heka*-Zaubers, und bei den Mysterien von Abydos geht es um Osiris und seine Wiederherstellung, also um die von Isis, Horus und Thot ausgeübte *Achu*-Magie.

Achu-Magie nun wird vornehmlich durch Sprache ausgeübt. Das ist mit dem typischen Zusatz „auf ihrem" oder „seinem Munde" gemeint. Die alten Ägypter haben mit dem gesprochenen Wort Vorstellungen von ungeheurer Wirkung verbunden. Das betrifft nicht nur die todüberwindenden Rezitationen des Osiris- und Totenkults, sondern auch die sonnenlauf-inganghaltenden Rezitationen des Sonnenkults. Die Ägypter stellten sich vor, allein durch Sprache oder durch die Verbindung von Sprache und bestimmten Handlungen Dinge verwandeln, Krankheiten heilen, mit Göttern und Geistern in Beziehung treten,

den Lauf der Sonne, die Überschwemmung des Nils und die Fruchtbarkeit von Vieh und Feldern beeinflussen und letztendlich die Welt schlechthin in Gang halten zu können. Das galt aber natürlich nicht immer und überall. Wie hätte man die Sprache im Alltag einsetzen können, wenn man ständig mit derartigen Wirkungen hätte rechnen müssen? Damit die Sprache diese Wirkungen entfalten kann, müssen entsprechende Rahmenbedingungen geschaffen werden. Reste solchen Sprechens, das sich nicht auf die Wirklichkeit bezieht, sondern sie überhaupt erst herstellt, kennen wir auch noch in unserer modernen Welt: das Jawort des Brautpaars in der Kirche, die Urteilsverkündung im Gerichtssaal, die Schwurformel bei einer Vereidigung, das sind Beispiele für solche „performativen" Sprechakte, die mit dem Akt des Aussprechens eine verbindliche Wirklichkeit schaffen.[2] Die Sprachmacht, die im Rahmen von *Achu*-Magie ausgeübt wird, geht aber über das, was die Sprechakt-Theorie als performativ bezeichnet, noch einen Schritt hinaus. Wir würden performative Sprechakte nicht mit Magie, in welchem Sinne auch immer, in Verbindung bringen. Zwar stellen diese Sprechakte die Wirklichkeit her, auf die sie sich beziehen, aber sie greifen nicht verändert in sie ein. Zwar kann der Richter einen Angeklagten schuldig, aber kein Arzt einen Kranken gesund sprechen. Wir brauchen also für das magische Sprechen einen anderen Terminus. Ich möchte dafür den Ausdruck „interventionistisch" vorschlagen. Interventionistisches Sprechen ist nicht nur performativ im Sinne von Austin und Searle, sondern darüber hinaus auch transformativ. Es stellt nicht nur die Wirklichkeit her, auf die es sich bezieht, sondern es verwandelt die Wirklichkeit, die es vorfindet. Interventionistische Sprechakte stellen zum Beispiel die Worte dar, mit denen Jesus als Heiler auftritt: „Mädchen, steh auf!" (zur gestorbenen Tochter des Jairus), „Nimm dein Bett und geh!" (zum Lahmen). Genau so sprechen Isis und Horus zu Osiris und spricht der König bzw. der Priester, der ihn vertritt, zum Sonnengott und seinen Feinden. In einer Grabinschrift der 5.Dynastie, um 2400 v.Chr., wird erzählt, wie der Grabherr bei einem Besuch des Königs versehentlich von dessen Szepter berührt wurde. Er wäre verloren gewesen, hätte S.M. nicht sofort gesagt: „Du

2 Zum „performativen" Gebrauch der Sprache s. die klassischen Studien von John L. Austin, How to do Things with Words (1962), dt. Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart, 1972 und John R. Searle, Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language (1969); vgl. Uwe Wirth, (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main, 2002.

bist heil!"[3] Von den Rezitationen im Totenkult heisst es in einem ägyptischen Text:

> Die Sprüche der Vorfahren erzählen wahre Dinge
> Wer sie hört, erhebt sich auf seinem Platz,
> indem er erwacht ist und die Sonne erblickt hat.[4]

Das ist interventionistisches Sprechen. Diese Sprüche haben eine rettende und verklärende Kraft, sie erwecken den im Todesschlaf Liegenden, sie richten den Niedergestreckten auf, sie öffnen die Unterwelt und bewirken Gottesnähe.[5]

Natürlich funktioniert das nur unter ganz bestimmten Umständen; wo kämen wir hin, wenn sich jedes Wort sofort verwirklichen, in materielle Wirklichkeit umsetzen würde. Sprache funktioniert ja als Symbolsystem nur aufgrund der Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Unter bestimmten, genau festgelegten Bedingungen aber lässt sich diese Grenze aufheben. Die Ägypter waren ungemein erfinderisch in der Konstruktion von Situationen und Konstellationen, in denen die Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem aufgehoben war. Die Schöpfung durch das Wort war ihnen ein altvertrauter Gedanke. Die Götter müssen nur den Mund aufmachen, und schon treten alle möglichen Dinge und Sachverhalte in die Wirklichkeit, oft über Wortspiele, so dass die Götter offensichtlich an ganz etwas anderes dachten als das, was aus ihren Worten entstand. Die Sprache der Götter ist wie eine hochaktive kosmogonische Substanz. Diese Substanz machten

---

3 J. Allen, Re'-Wer's Accident, in: A.B. Lloyd (Hg.), Studies in Pharaonic religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths, London, 1992, 14-20. A. Loprieno, La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne, Paris, 2001, 23-30.

4 Denkstein Sethos' I. für Ramses I. ed. S. Schott, Der Denkstein Sethos' I. für die Kapelle Ramses' I. in Abydos. NAWG 1 (Göttingen 1964).

5 Vgl. den Traktat XVI des Corpus Hermeticum, wo es heißt, dass der ägyptischen Sprache als solcher – im Gegensatz zur griechischen – solche verwandelnde Kraft besitzt: „tatsächlich enthalten die Qualität des Klangs und die Macht der ägyptischen Wörter die ‚energeia' dessen, was sie besagen". Die ägyptische Sprache ist „voller Handlung" (mestoi ton ergon). Vgl. dazu Michel Broze, Temps réel, temps imaginaire et temps fictionnel dans la révélation hermétique, in: J.J.Wunenberger (Hg.), Les figures du temps, Strasbourg 1997, 109-120 sowie ders., La réeinterprétation du modèle hiéroglyphique chez les philosophes de langue grecque, in: L.Morra, C. Bozzanella (Hg.), Philosophers and Hieroglyphs, Turin, 2003, 35-49, bes. 40 f.

sich die Ägypter im Kult zunutze. Damit die Sprache solche Wirkungen entfalten kann, sind zunächst drei Dinge nötig: der richtige Ort, der richtige Zeitpunkt und die persönliche Bevollmächtigung. Das gilt aber ganz allgemein für jeden performativen Sprechakt. Kirche, Gottesdienst und Priester sind solche Rahmenbedingungen, unter denen zumindest in der katholischen Tradition noch heute Sprechhandlungen möglich sind, die von den altägyptischen Vorstellungen nicht gar so weit entfernt sind. Interventionistisches Sprechen aber erfordert darüber hinaus noch eine spezifische Denkform, die im Neuen Testament als „Glaube" bezeichnet wird, ein Begriff, der für das Alte Ägypten in keiner Weise anwendbar ist. Hier scheint mir vielmehr der Begriff des „Analogiedenkens" angebracht, den Karen Gloy und Manuel Bachmann als „Vorstoß in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie" in Vorschlag gebracht haben.[6] Statt theoretischer Definitionen möchte ich einen ägyptischen Text zitieren, der diese Denkform in beispielhafter Weise illustriert:

Wenn wenig Opferbrote auf den Altären sind,
dann geschieht das Gleiche im ganzen Land
und gering wird der Lebensunterhalt für die Lebenden sein.

Wenn die Libationen an diesem Ort unterbrochen werden,
dann wird die Nilüberschwemmung gering ausfallen in ihrem Quelloch
und der Mund der Schildkröte versiegelt.
Ein Jahr der Hungersnot herrscht im ganzen Land,
es gibt weder Baumfrüchte („Lebensbaum") noch Gemüse.

Wenn man die Osiris-Zeremonien vernachlässigt
zu ihrer Zeit an diesem Ort...,
dann wird das Land seiner Gesetze beraubt sein,
die Geringen werden ihre Herren im Stich lassen
und es gibt keine Befehle für die Menge...

Wenn man den Feind nicht köpft, den man vor sich hat
aus Wachs, auf Papyrus oder aus Holz nach den Vorschriften des Rituals,
dann werden sich die Fremdländer gegen Ägypten empören
und Bürgerkrieg und Aufruhr im ganzen Land entstehen.

---

6 M. Bachmann, K. Gloy (Hg..), Das Analogiedenken. Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie, Freiburg, 2000.

Man wird auf den König in seinem Palast nicht hören
und das Land wird seiner Schutzwehr beraubt sein.[7]

Hier wird eine Analogie konstruiert zwischen Kult, Kosmos und Gesellschaft. Im Rahmen dieser Analogie vermögen die kultischen Riten die Welt in Gang zu halten: in ihrem natürlichen Aspekt als Fruchtbarkeit und Fülle, in ihrem sozialen Aspekt als Loyalität und in ihrem politischen Aspekt als äußerer und innerer Frieden und als Wirksamkeit der pharaonischen Autorität. Die Opfergaben auf den Altären sichern die Fruchtbarkeit, die Wasserspenden die Nilüberschwemmung, die Osiris-Zeremonien die gesellschaftliche Harmonie und die Riten gegen den Feind gewährleisten die innere und äußere Sicherheit.

Was diese Feindvernichtungsriten angeht, haben sich mehrere Ritualbücher erhalten, eines aus dem Sonnen- und eines aus dem Osiriskult, was wiederum Jamblichs Feststellung bestätigt, dass der Fortbestand der Welt vom Sonnenlauf und von den Osiris-Mysterien abhängt. Das Sonnenritual richtet sich gegen Apopis, den riesigen Wasserdrachen, der den Himmelsozean auszusaufen und die Sonnenbarke zum Stillstand zu bringen droht.[8] Der erste Teil des Rituals besteht aus einer langen Rede des selbstentstandenen Ur- und Schöpfergottes über die Entstehung der Welt. Der zweite Teil enthält dann eine wahre Orgie an gewalttätigen Vernichtungsphantasien, die sich genau wie in dem oben zitierten Text vorgeschrieben gegen ein Wachsbild des kosmischen Feindes richten, das in jeder erdenklichen Weise malträtiert und schließlich im Feuer vernichtet wird. Der erste Spruch wird rezitiert „Auf Apopis zu spucken“, der zweite, „Die Harpune zu nehmen, um Apopis zu treffen“, der dritte, „Apopis zu binden“, der vierte, „das Messer zu nehmen, um Apopis zu stechen“, der fünfte, „Feuer an Apopis zu legen“, der sechste, „Apopis ins Feuer zu werfen“, der siebte „Apopis im Feuer bespucken“ usw. usw. Es handelt sich um endlose Tiraden des Hasses und der Vernichtungswut, die gegen den kosmischen Feind geschleudert werden. Das Ganze soll morgens, mittags, abends, nachts, sogar alle Stunden rezitiert werden, natürlich auch an den hohen Festtagen, und auch bei Bedarf, d.h. bei Sturm, Bewölkung, Unwetter, wenn sich der Osthimmel rötet oder ein Gewitter aufzieht.

---

7 XVII,19-XVIII,11 (gekürzt); J.Vandier, Le Papyrus Jumilhac, Paris (1961), 129 f.

8 pBM 10188, ed. R.O. Faulkner, The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum no. 10188), Brüssel 1933.

Auf diese Weise wird der Sonnenfeind abgewehrt und der Sonnenlauf in Gang gehalten.

Der ganze Text ist durchgängig auf der Analogie von Kosmos und Königtum aufgebaut. Was Pharao dem Sonnenfeind antut, wird gleicherweise den Feinden Pharaos angetan. „Komm zu Pharao, Re, fälle ihm seine Feinde wie er dir Apopis gefällt und dir den Bösartigen bestraft hat"[9]; „Siehe, Pharao vertreibt dir alle deine Feinde, Re, vertreibe du auch alle seine Feinde unter Lebenden und Toten"[10]. Alle Kampfhandlungen von Göttern, die am Kampf gegen Apopis teilnehmen, um ihn mit Schwert und Feuer zu vernichten, richten sich gleichzeitig auch gegen die Feinde Pharaos. Horus nimmt seine Harpune von Erz, um die Köpfe der Feinde des Re zu zerschmettern und die Köpfe der Feinde Pharaos zu zerschmettern[11], die Schlächter nehmen ihre Messer, um die Feinde des Re zu fällen, um die Feinde Pharaos zu fällen[12] – so ist völlig klar, daß dieses Vernichtungsritual zugleich mit der kosmischen auch die politische „Wohlfahrt" befördert und mit dem Sonnenlauf auch die pharaonische Herrschaft in Gang hält. Daher die Furcht, daß die äußeren und inneren Feinde die Oberhand gewinnen, wenn die Wachsfigur des Apopisdrachens einmal nicht vorschriftsmäßig malträtiert wird.

Auch das Ritualbuch gegen Seth aus dem Osiriskult[13] ist zweigeteilt. Der erste Teil besteht aus einer langen Rede an Seth, in dem ihm seine Untaten gegen Osiris und seine Verurteilung vor dem Gerichtshof der Götter in Heliopolis vorgehalten werden, sowie aus einem Gebet an den Sonnengott, dem die Gefahr neuerlicher Angriffe von Seiten Seths gegen die ägyptische Kultur vor Augen geführt wird. Der zweite Teil ist dann mit dem Apopisritual weitgehend identisch. Auch hier geht es um dieselben 7 von Rezitationen begleiteten Handlungen an der Wachsfigur des Feindes: Fesseln, Bespucken, Zertreten, Speeren, Zerschneiden, Verbrennen und nochmals Bespucken im Feuer. In beiden Ritualen geht es um eine doppelte Analogie. Zuerst wird eine Analogie hergestellt zwischen einer mythischen Situation *in illo tempore* und der aktuellen Kultsituation des Ritualsvollzugs. Im Fall des Sonnenrituals ist das die Kosmogonie und im Besonderen die Erzählung von der Aus-

9 pBM 10188, 22.4.
10 pBM 10188, 22.6.
11 ibd., Spruch 2.
12 ibd., Spruch 4.
13 S. Schott, Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth, Urkunden mythologischen Inhalts (Urkunden des ägyptischen Altertums VI), Leipzig, 1929.

sendung des Sonnenauges, das nach seiner Rückkehr seinen Platz besetzt fand und als Schlangendiadem an die Stirn des Sonnengottes gesetzt wurde. Im Fall des Osiriskults erfüllt die dem Seth vorgehaltene Gerichtsverhandlung in Heliopolis diese Funktion. Die zweite Analogie wird zwischen der Kultsituation und der Wohlfahrt Pharaos, der ägyptischen Gesellschaft und der Fruchtbarkeit des Landes hergestellt.

Alle Handlungen, die im Kult vollzogen werden – das ist der Grundgedanke – werden auch in der Götterwelt vollzogen. Wie im Himmel, so auf Erden, lautet das Prinzip.[14] Hätte Isis nicht ihren Gatten Osiris mit ihren Klagen erweckt und mit ihren Verklärungen zu einem machtvollen unsterblichen Geistwesen gemacht, dann wären auch alle irdisch-kultischen Handlungen und Rezitationen in dieser Hinsicht zwecklos. Würde der Sonnengott nicht Tag für Tag den Chaosdrachen Apopis besiegen, der ihn mit Finsternis und Stillstand bedroht, dann hätten auch die Schutzriten, die täglich in den Tempeln zur Abwehr der inneren und äußeren Feinde Pharaos und zur Erhaltung der Ordnung und Wohlfahrt des Staates durchgeführt wurden, keine Wirkung. Daher faßt man diese Texte auch unter einem sehr bezeichnenden Gattungsnamen zusammen: Sie heißen „die Machterweise des Re", weil man annimmt, daß sich in ihrer Rezitation die Macht des Sonnengottes selbst ereignet, mit der er in seinem täglichen Umlauf um die Erde die kosmischen Widerstände überwindet.[15]

Hierbei geht es um nichts Geringeres als den Versuch, die Welt sprachlich in Gang zu halten. Man denkt sich den Kosmos und die ihn verkörpernde Götterwelt als ein Drama und versteht die kultischen Handlungen und Rezitationen als Aufführungen götterweltlicher Interaktion. Der Kult wird also nicht im Sinne einer Kommunikation

14 Zu *descensio* und *translatio* als den Grundprinzipien des ägyptischen Kults im Sinne einer irdischen Abbildung himmlischer Vorgänge vgl. Corpus Hermeticum, Asclepius 23 ff. und dazu Verf., Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur (Stuttgart, 1984), 50-67.

15 Zu dem Ausdruck *b3.w-R'w* („Macht des Sonnengottes") als Terminus für Ritualtexte s. Alan H. Gardiner, „The House of Life", in: Journal of Egyptian Archaeology 24, 1938, 157-179, hier 166, 168; Aylward M. Blackman, „The Myth of Horus at Edfu II"; in: Journal of Egyptian Archaeology 29, 1943, 2-36, hier 22 Anm.7; Verf., Liturgische Lieder an den Sonnengott, Berlin, 1969, 222 Anm. 171; B. H. Stricker, De brief van Aristeas. De hellenistische codificaties der praehelleense godsdiensten, Amsterdam, 1956, 52 f.; Donald B. Redford, Pharaonic King-lists, Annals, and Yearbooks, A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History, Mississauga, 1986, 92, 215 f. Anm. 52.

zwischen Mensch und Gott vollzogen, sondern als die Inszenierung eines inner-götterweltlichen Dramas zwischen Gott und Göttern. Dieses Prinzip, im Medium der kultischen Handlung und Rezitation götterweltliche Ereignisse aufzuführen oder zu vollziehen, möchte man, wenn man die anachronistische Verwendung eines erst spätantik geprägten Begriffs nicht scheut, „theurgisch" nennen. Was nämlich der wichtigste Vertreter der Theurgie, der schon mehrfach genannte Jamblichos, in seinem seit der Frühen Neuzeit unter dem Titel *Über die ägyptischen Mysterien* kursierenden *Brief des Abammon* darüber schreibt, beruht auf tiefen Einsichten in Sinn und Funktion der kultischen Sprache, die auch für das alte Ägypten (mutatis mutandis) durchaus zutreffen.[16] Jamblich wird nicht müde, das Prinzip der theurgischen Kommunikation in immer neuen Formulierungen zu beleuchten, um den Vorwurf zu entkräften, der Theurg wolle den Göttern drohen, sie zwingen oder sonstwie nach seinem Willen beeinflussen:

> „Denn der Rezitierende droht, das Firmament zu zerschmettern, die Geheimnisse der Isis offenbar zu machen, das im Abgrunde (der Welttiefe) Verborgene aufzuzeigen, die Barke zum Stehen zu bringen, die Glieder des Osiris dem Typhon hinzustreuen oder überhaupt etwas dieser Art zu tun"[17].

Seine Argumentation beruht auf dem Gedanken, daß er ja nicht als Mensch den Göttern gegenübertritt, sondern von einer ekstatischen Position aus spricht, die am Göttlichen Anteil hat. Er zieht die Götter nicht zu sich herab, sondern vielmehr sich zu den Göttern empor:

> Denn eine solche Anrufung zieht ja keineswegs die Unbeeinflußbaren und Reinen in die Sphäre der Affekte und Unreinheit hinab, sondern macht vielmehr im Gegenteil uns Menschen, die wir durch die Geburt den Affekten unterworfen wurden, rein und über den Affekt erhaben (I 12).[18]

---

16 S. die französisch-griechische Edition von Edouard des Places, Jamblique, Les mystères d'Egypte, Paris, 1989, vgl. auch die dt. Übersetzung von Th. Hopfner: Jamblichus, Über die Geheimlehren, Bibliotheca Hermetica II, Schwarzenburg, 1978. Der Titel des Werkes stammt aus der Renaissance. Jamblich stilisiert seinen Text als Antwortbrief eines ägyptischen Priesters namens Abammon auf einen Brief mit kritischen Anfragen an die ägyptische Religion, die der Philosoph Porphyrios an einen Priester namens Anebo verfaßt hatte.

17 De mysteriis VI.5 ; Des Places (a.a.O.) 186; Hopfner (a.a.O.) 159.

18 Des Places, 62; Hopfner, 26.

Daher besteht er darauf,

> „dass das Wirken der Götter nicht gewirkt wird, während zwei einander gegenüberstehende und von einander verschiedene Parteien einander gegenüberstehen (Mensch und Gott), sondern dass vielmehr diese Art göttlichen Wirkens in Übereinstimmung, Einheit und Einverständnis vollbracht wird" (IV 3).[19]

> „Der Theurg gibt den kosmischen Mächten infolge der Kraft der geheimen Symbole seine Befehle nicht mehr als Mensch und auch nicht mehr als über eine nur menschliche Seele verfügend, sondern erteilt, als gehöre er jetzt zur Rangklasse der Götter, Befehle, die kräftiger sind als seine ihm tatsächlich zustehende Wesenheit" (VI 6).[20]

Deutlicher kann man den Grundgedanken auch der altägyptischen Ritualistik nicht umschreiben. Dieses „theurgische" Prinzip gilt für die Handlung, und es gilt insbesondere für die von diesem Handeln nicht zu trennende Sprache. In den die Handlungen begleitenden Rezitationen liegt die verwandelnde, verklärende Kraft der Begehung. Deshalb ist stets der Priester mit der Schriftrolle dabei. Er verwaltet die sprachliche Seite der Begehung, die Rezitation, die im Mund des Priesters und im Augenblick der kultischen Handlung zur Götterrede wird. Wenn der Priester spricht, spricht ein Gott zum Gott, und die Worte entfalten ihre verwandelnde, performative und „theurgische", das heißt das Göttliche vergegenwärtigende Kraft.

Die heilige Rezitation ist also ihrem Sinn und ihrem Wesen nach Götterrede, gespeichert im Medium der Schrift und realisiert im Kontext des kultischen Rollenspiels. Der Priester äußert sie nicht in eigener Sache, er tritt damit nicht als Mensch vor ein Götterbild. Er schlüpft vielmehr in eine Rolle im Zusammenhang einer götterweltlichen „Konstellation". Kultsprache ist Göttersprache. Göttersprache ist aber auch Götterschrift. Das ägyptische Wort für Hieroglyphen heißt so viel wie „Gottesworte". Die Nichtunterscheidung zwischen Schrift und Sprache in dem Ausdruck *medu netjer* „Gottesworte" für die Hieroglyphenschrift ist sehr bezeichnend für den engen Zusammenhang von Sprache, Schrift und Kult im ägyptischen Denken.

Die Schrift dient nicht nur dem Zweck, den heiligen Text vor Veränderung zu schützen und ihn, von Rezitation zu Rezitation, in seinem Wortlaut zu bewahren. Damit ist der Schutzbedürftigkeit des Heiligen

---

19 Des Places, 149; Hopfner, 121 f.

20 Des Places, 187; Hopfner, 159 f.

Textes noch keineswegs Genüge getan. Zur Schrift tritt als zweite Schutzmaßnahme die Geheimhaltung hinzu. Das Geheimnis gehört in Ägypten zum Begriff des Heiligen. Das Heilige ist für den Ägypter eo ipso geheim. Der Zwang zur Geheimhaltung ergibt sich aus den gewaltigen Wirkungen, die der kultischen Rezitation heiliger Texte zugeschrieben werden. Die heiligen Texte vermögen lebenspendende und todbringende Wirkungen zu entfalten – und entsprechende Auswirkungen muß man auch befürchten, wenn sie profaniert werden, in falsche Hände geraten, ihr Geheimnis gelüftet wird.

Daher wird bei Ritualtexten auch äußerste Geheimhaltung eingeschärft:

> Du sollst dies vollziehen, ohne irgendeinen Menschen zuschauen zu lassen,
> außer deinem wirklichen Vertrauten und einem Vorlesepriester.
> Laß kein anderes Gesicht zuschauen und keinen Diener von außen hereinkommen.
> (…)
> Diese Schrift ist wirklich geheim.
> Profane sollen nicht zuschauen
> an keinem Ort und zu keiner Zeit.[21]
>
> Heilig sei die Stätte in höchstem Maße,
> nicht gesehen, nicht gehört von irgendjemand
> außer einem obersten Vorlese- und einem Sem-Priester.[22]

Ein Ritualbuch der Spätzeit mit dem Titel „das Ende der Arbeit" wird folgendermaßen charakterisiert:

> An diesem Tage (I Achet 20) führt man das Buch „Ende der Arbeit" durch. Das ist ein geheimes Buch, das die Zauber scheitern läßt, das die Beschwörungsformeln knüpft, die Beschwörungsformeln festhält, und das ganze Universum in Schach hält.
> Es enthält Leben und Tod. Mach es nicht bekannt, denn wer es bekannt macht, stirbt eines plötzlichen Todes und wird auf der Stelle

21 Totenbuch Kap. 148 (Nu), J. Assmann, Liturgische Lieder an den Sonnengott. MÄS 19, Berlin, 1969, 19 f.

22 Lamentations V,13 ed. R.O.Faulkner, „The Lamentations of Isis and Nephthys"; in: Mélanges Maspéro, Orient Ancien I, MIFAO 66, Kairo, 1935-38, Tf. IV.

ermordet. Halte dich von ihm entfernt, denn es enthält Leben und Tod.

Es ist (allein) der Schreiber der Verwaltung des Lebenshauses, der es rezitiert.[23]

Nun wird Magie in Ägypten aber nicht nur im Tempelkult zum Zwecke der Inganghaltung der Welt eingesetzt, sondern auch in eher privaten Zusammenhängen zu anderen Zwecken, vor allem zu Zwecken der Heilung. Die hierher gehörenden Texte werden in der Ägyptologie als magische oder Zaubertexte bezeichnet; sie lassen sich völlig eindeutig als solche bestimmen und definieren den ägyptologischen Begriff von Magie, der entsprechend enger gefasst ist als das, was die Ägypter selbst als den Anwendungsbereich von *Heka* und *Achu* verstanden haben. Der Hauptunterschied zwischen den Tempelritualen und den häuslichen Anwendungen von Magie liegt in den unterschiedlichen Rahmenbedingungen. Im Falle der Tempelrituale sind die Rahmenbedingungen interventionistischen Sprechens vollkommen eindeutig festgelegt durch die architektonische und institutionelle Rahmung. Der Heiler aber kann sich mit seinen rituellen Handlungen und Sprechakten nicht in einen vorgegebenen Rahmen einbetten, sondern hat ihn zuallererst herzustellen. Auch er kann nur verwandelnd, das heisst heilend, in eine kritische Situation eingreifen, wenn eine Analogie zwischen der gegenwärtigen und einer götterweltlichen Situation hergestellt werden kann und sein Wort die interventionistische Kraft von Götterrede erhält. Dafür gibt es drei Verfahren, die sich nicht unbedingt gegenseitig ausschliessen. Das erste besteht in der Anrufung eines Gottes, dessen Beistand sich der Sprecher vergewissern und mit dessen Macht er sich gewissermassen ausstatten will. Das zweite Verfahren besteht in der Selbstvorstellung als Gott oder Göttin. Das dritte, häufigste und klassische Verfahren besteht in der Erzählung einer mythischen Episode, die zum vorliegenden Fall in Analogie gesetzt wird. Die ersten beiden Verfahren könnte man unter dem Begriff der „angewandten Theologie“ zusammenfassen, das dritte unter dem der „angewandten Mythologie“. Angewandte Theologie wird eingesetzt, wenn es um ein sehr umfassendes Spektrum von Fällen geht, gegen die man sich absichern will, angewandte Mythologie dagegen, wenn eine ganz spezifische Krise, typischerweise eine Krankheit oder ein Unfall wie Schlangenbiß vorliegt, die es zu beheben gilt.

---

23 pSalt 825, V.10-VI.3 ed. Ph. Derchain, Le papyrus Salt 825. Rituel pour la conservation de la vie en Egypte, Brüssel, 1965, I, 139, 2, 7*.

Zur Illustration dieses Verfahrens greife ich den Spruch gegen Verbrennungen aus dem Pap.Med. London XIV, 8-14 heraus[24].

Beschwörung einer Verbrennung.

(Spruch:)
Horus war ein Kind im Innern des Nestes.
Ein Feuer war gefallen in seine Glieder,
er kannte es nicht, es kannte ihn nicht.

Seine Mutter war nicht da, es zu beschwören,
sein Vater hatte sich aufgemacht, spazieren zu gehen
(mit) Haphap und Amset.

Der Sohn war klein, das Feuer stark,
niemand war da, ihn davor zu retten.

Da trat Isis heraus aus dem Arbeitshaus
zu der Zeit, da sie ihren Faden löste:

„Komm, meine Schwester Nephthys,
mit mir, begleite mich!
Ich war taub, mein Faden umfing (mich)

Gib mir meinen Weg (frei), daß ich mache, was ich verstehe,
daß ich ihm es lösche mit meiner Milch,
und mit dem gesunden Wasser, das zwischen meinen Schenkeln ist!"

(Schlußtext:)
„Werde gegeben auf deinen Körper, damit deine Gefäße gesund werden.
Ich will veranlassen, daß das Feuer zurückweicht, das dich angreift!"

(Anweisung:)
Werde gesprochen über: Harz der Dornakazie,
Teig von Gerste, *wꜥḥ*-Hülsenfrucht, gekocht;
Koloquinthe, gekocht; Kot, gekocht;
werde zu (einer) Masse gemacht;

---

24 Grundriß der Medizin der alten Ägypter V: Hermann Grapow, Die med. Texte in hierogl. Umschreibg. (Berlin, 1958), 372 f.; IV: H. v. Deines H. Grapow, W.Westendorf, Übersetzung der med. Texte (Berlin, 1958), 1, 214 f. (Übersetzung); 2, 164 (Noten zur Übersetzung).

werde vermischt mit der Milch einer, die einen Knaben geboren hat.
Werde gegeben an die Verbrennung, so daß sie gesund wird;
du sollst sie verbinden mit einem Blatt der Rizinuspflanze.

Bei diesem Verfahren wird eine mehrfache Analogie zwischen Götterwelt und Menschenwelt, mythischem Ereignis und aktueller Krise, göttlicher Handlung und ärztlicher Anwendung hergestellt.

	Realwelt	Götterwelt
Situation:	Verbrennung des Patienten	Verbrennung des Horus
Handlung	Zubereitung einer Salbe	Hilfe der Isis
Personen	Arzt, Patient	Isis und Nephthys, Horus
Requisiten	Milch einer Frau, die einen Knaben geboren hat, usw.[25]	Milch der Isis, usw.
Rede	Verse 17-18	Verse 11-16

Der entscheidende Unterschied zwischen der häuslichen Magie und dem Tempelkult besteht darin, dass hier eine zeitliche Distanz überbrückt werden muß zwischen einem Ereignis *in illo tempore* und einer aktuellen Krise. Diese Überbrückung geschieht im Medium der Erzählung. Im Tempelkult besteht diese Distanz nicht, weil er ebenso wie an einem heiligen Ort auch in einer heiligen, d.h. genau festgelegten Zeit stattfindet. Re wurde nicht „damals" bedroht und gerettet, und kann daher auch heute vor einer aktuellen Bedrohung gerettet werden, und Osiris wurde nicht „damals" von Seth ermordet und von Isis verklärt und muss auch jetzt wieder verklärt werden. Darum finden sich in Tempelritualen kaum mythologische Erzählungen. Im Apopisritual „erzählt" nicht der Sonnengott die Weltentstehung, und im Sethritual „erzählt" der Ritualist nicht die Gerichtsverhandlung in Heliopolis. Die rituellen Tempelrezitationen sind in das sich rhythmisch wiederholende Muster der Tempelkultzeit eingebettet. Bei den häuslichen Rezitationen fehlt diese Einbettung. Daher muss die Distanz zur mythischen Zeit im Medium der Erzählung überbrückt und das mythische Ereignis narrativ vergegenwärtigt (anstatt rituell wiederholt) werden.

25 Zu dieser Droge und ihrem Behältnis s. E. Brunner-Traut, „Das Muttermilchkrüglein", in: Die Welt des Orients V (1970), 145-164.

Die ersten zehn Verse erzählen in den entsprechenden Tempusformen ein Ereignis, das in der mythischen Zeit verankert ist und wenden es als Präzedenzfall auf den je konkreten Fall der Realwelt an. Vor die Götterrede, die auch hier das Wichtigste, das interventionistische Machtwort darstellt, tritt die Erzählung, die das mythische Ereignis erinnernd vergegenwärtigt. Das götterweltliche Ereignis der Rituale dagegen ist kein Präzedenzfall, der *in illo tempore* situiert wäre; es wird ja durch die Kulthandlung unmittelbare Wirklichkeit. Das Ritual vergegenwärtigt nicht, es wiederholt. Es beruht auf dem Prinzip der unendlichen Iteration genau festgelegter Formen, dem Prinzip des Ornaments.

Der Totenkult mit seinen Ritualen und Rezitationen steht in der Mitte zwischen dem Tempelkult und der häuslichen Magie. Mit dem Tempelkult verbindet ihn der sakrale Rahmen des Balsamierungshauses und der Grabkapelle; der Totenkult findet nicht im Wohnhaus statt und wird von professionellen Totenpriestern ausgeführt. Mit den ad-hoc-Riten und Rezitationen der Heilkunst verbindet ihn dagegen der zeitliche Rahmen, der nicht von einem Tempelkalender, sondern vom kontingenten Ereignis des Todes vorgegeben ist. Auch im Totenkult wird nicht erzählt; die Analogie zwischen den mythischen Ereignissen und Handlungen um den Osiristod und dem je aktuellen Tod und seiner rituellen Behandlung wird nicht im Medium der Erzählung explizit hergestellt, sondern gehört zu den impliziten Voraussetzungen und Rahmenbedingungen der kultischen Szene, innerhalb deren die priesterlichen Worte ihre interventionistische Kraft entfalten.

Die kultische Szene schneidet aus dem Kontinuum von Zeit und Raum einen Ort der Interaktion, Intervision und Inter-locution bzw. -audition heraus, in dem alles eine besondere, sakramentale Bedeutung erhält. Die kultische Szene erfordert dreierlei: ein sichtbares Kultziel in Gestalt einer Statue, Stele oder „Scheintür", eine Handlung, z.B. die Überreichung von etwas, und einen Spruch, der diese Handlung begleitet und ausdeutet. Damit haben wir die aus den griechischen Mysterien bekannte Dreiheit von *Deiknymenon*, dem, was gezeigt wird, *Dromenon*, dem was getan wird, und *Legomenon*, dem was gesagt wird. Den folgenden Text kann man sich von einem Totenpriester gesprochen denken, der vor eine solche Scheintür hintritt:

Erhebe dich, Unas!
empfange dir deinen Kopf,
umfasse dir deine Knochen,
sammle dir deine Glieder,

schüttle die Erde ab von deinem Fleisch!
Empfange dir dein Brot, das nicht schimmelt
und dein Bier, das nicht sauer wird!

Du sollst hintreten vor die Türflügel, die die Untertanen abwehren,
und Chentimenutef soll zu dir heraustreten,
auf daß er deine Hand ergreife
und dich zum Himmel hole
zu deinem Vater Geb.

Der wird jubeln bei deinem Nahen
und seine Arme nach dir ausstrecken.
Er wird dich küssen und dich nähren
und dich an die Spitze der verklärten Geister, der Unvergänglichen, stellen.
Die mit geheimen Sitzen werden dich anbeten,
die Großen werden sich bei dir versammeln
und die Wächter werden vor dir aufstehen.

Ich habe für dich Gerste gedroschen und Emmer gemäht,
damit Pharao damit dein Monatsfest ausrichten kann
und damit er damit dein Vollmondsfest ausrichten kann,
wie es dein Vater Geb befohlen hat, für dich zu tun.
Erhebe dich, Unas, du bist nicht gestorben![26]

Der Text gliedert sich in drei Strophen zu sieben, fünf und sieben Versen, woran sich ein Schlußtext von fünf Versen anschließt. Die erste Strophe besteht aus einem Weckruf zu fünf Versen und einer Aufforderung, das Speiseopfer entgegenzunehmen.

Der Tote wird aufgeweckt. Er soll aufstehen und seine Knochen zusammenraffen, so als läge er nicht nur leblos, sondern auch noch zergliedert und zerrissen im Staub. Darin erkennen wir die „dramatisierte" Ausgangssituation des Todes wieder. Früher hat man tatsächlich geglaubt, dieser Teil des Textes stammte aus einer Zeit, als man die Toten noch zergliederte anstatt sie einzubalsamieren. Aber das ist sicher verfehlt. Die Zerrissenheit ist ein Bild für den Todeszustand. Der Tod wird gar nicht beschönigt, im Gegenteil, er wird noch drastisch ver-

26 PT 373 ed. Kurt Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte I; J. Assmann, Altägyptische Totenliturgien III, Osirisliturgien in Papyri der Spätzeit, Heidelberg, 2008, 252-58; J. Assmann, A. Kucharek, Ägyptische Religion I, Totenliteratur, Frankfurt/M., 2008, 38 f.

schärft, indem die Leblosigkeit zur Zerrissenheit gesteigert wird. Das Bild der zerrissenen Glieder ist eine Ausdeutung der Situation des Toten, der als lebloser Leichnam im Grabe liegt. Zerrissenheit bedeutet das Fehlen von Verbindung, wie sie im Leben das zirkulierende Blut und die den Leib bewegende Körperseele herstellten. Aber die Zauberkraft des Wortes vermag den zerrissenen Zusammenhang wiederherzustellen.

Die Wiederherstellung des im Tod zerfallenen Zusammenhangs und die Wiedervereinigung der gleichsam zerrissenen, nicht mehr miteinander agierenden Glieder ist normalerweise die Aufgabe der Einbalsamierung und ihres Gottes, des schakalköpfigen Anubis. Hier soll das der Tote selbst bewerkstelligen. Er soll aufwachen, und mit dem Akt des zu-sich-kommens verbinden sich die Glieder wieder zu einem Leib, der imstande ist, das Opfer, Brot und Bier, in Empfang zu nehmen.

Aber auch diese Gabe ist nicht einfach das, was sie alltagsweltlich, außerhalb der kultischen Szene scheint: sie ist unvergänglich. Das Brot kann nicht schimmeln, das Bier kann nicht sauer werden. Vielleicht verwandelt sich allein durch die Macht des Wortes normales Brot und Bier in diesen unvergänglichen Zustand, vielleicht verwandelt sich aber auch, was mir viel wahrscheinlicher ist, unvergängliches Brot und Bier, nämlich eine Darstellung in Stein, durch das Wort in etwas Essbares, Trinkbares, Nahrhaftes. Man könnte sich nämlich sehr gut vorstellen, daß dieser Spruch zu einem Wasserguß gesprochen wird, den der Priester auf die Opferplatte vor der Scheintür ausgießt. Auf dieser Opferplatte sind regelmäßig Brot und Bier und andere Nahrungsmittel dargestellt, die dann durch Wasser und Wort gleichsam aktiviert, man könnte auch sagen, transsubstantialisiert und dem Toten zugeführt werden.

Was nun folgt, beschreibt die sakramentale Ausdeutung der Wirkungen der Entgegennahme des Opfers, also der Speisung und Tränkung. Auch Essen und Trinken haben im Rahmen der kultischen Szene nicht den alltagsweltlichen Sinn der Sättigung. Sie bewirken den Himmelsaufstieg des Toten, seine Aufnahme in die Götterwelt und die Zuneigung der Götter. Vor dem Himmelsaufstieg des Toten und seinem Erscheinen in der Götterwelt aber steht ein Tor, das es zu durchschreiten gilt. Dieses Tor wehrt, wie es heißt, die *rechit* ab. Das Wort *rechit* bezeichnet das einfache Volk, im Gegensatz zu *pat*, womit die gebildete und betitelte Beamtenschaft gemeint ist. Man geht sicher nicht zu weit, wenn man *rechit* in diesem Kontext der kultischen Szene mit „Profane“ übersetzt, die keinen Zutritt zu heiligen Bezirken haben. Ursprünglich aber, im Alten Reich, also dem 3. Jt. als noch der König

allein Aussicht auf Himmelsaufstieg und Unsterblichkeit hatte, bezog sich *rechit* allgemein auf die Menschen. Die Menschen blieben nach dem Tod auf der Erde und versteckten sich, wie es in einem anderen Text heißt, auf der Erde; nur der König durfte durch das Himmelstor treten und zum Himmel aufsteigen. Der Himmelsaufstieg vollzieht sich offenbar im Innern des Gebäudes, in das die Türflügel Einlaß gewähren. Der Weg von der Erde zum Himmel wird also wie in der Symbolik der Tempelarchitektur als ein Weg von außen nach innen (und nicht nur von unten nach oben) vorgestellt. Der Türhüter geleitet den Eingetretenen zum Bewohner und Beherrscher des Palastes, zu Geb als zu seinem Vater. Die Szene spielt offenbar im „Fürstenhaus" zu Heliopolis, als dessen Herr der Gott Geb gilt.

Auf diese 5 Verse, die den Auftritt des Toten in der Götterwelt beschreiben, schließen sich nun 7 Verse an, die den Empfang schildern, der dem Toten dort bereitet wird. Geb erkennt ihn als seinen Sohn und schließt ihn jubelnd in die Arme, die Bewohner des Jenseits huldigen ihm als ihrem neuen Herrscher. All das fungiert als sakramentale Ausdeutung des Opferempfangs.

Früher hat man den Text als eine Collage aus einzelnen Sprüchen verstanden, die von Gliedervereinigung, Brot und Bier, Himmelsaufstieg und Jenseitsherrschaft handeln. Daß es sich hier nicht um eine heterogene Montage, sondern um einen kohärenten Text handelt, ergibt sich erst aus der Analyse Hunderte von Totentexten, in denen immer wieder dieselbe Motivverbindung von Weckruf, Opferempfang und Himmelsaufstieg vorkommt. Der Text beschreibt also in seinem klar gegliederten Aufbau eine kohärente thematische Linie, die von einer eher katastrophalen Ausgangssituation des bewußtlos und mit zerstreuten Gliedern daliegenden Toten über seine Nahrungsaufnahme, die Speisung mit unvergänglichem Brot und Bier, zum Durchschreiten eines den Menschen verschlossenen Tores führt und von dort zum Himmel als dem Ziel seiner Reise. Dort wird er von Geb als Sohn empfangen und als Herrscher inthronisiert. Die Schlußszene steht der katastrophalen Ausgangssituation als ebenso triumphale Endsituation gegenüber. Räumlich gesehen führt diese Linie aus der Grabkammer über die Kultkammer in den Himmel, sozial oder statusmäßig gesehen führt sie aus der Isolation und Disintegration eines Toten zur Eingliederung in die Götterwelt als Herrscher. Diese thematische Linie liegt einer Fülle verklärender Opferpräsentationen zugrunde, kommt aber selten in solcher Klarheit heraus wie in diesem frühen und klassischen Beispiel. Die Opferspeisung will den Toten nicht nur ernähren, sie will ihm vor allem den Himmelsaufstieg und Status des Totenherrschers

vermitteln. Die dafür zuständige Instanz ist der „Vater". In dieser Rolle tritt oft der Sonnengott auf; wo aber Himmelsaufstieg und Herrschaftsantritt im Rahmen des mythischen Modells als Thronfolgeprozeß dargestellt wird, ist es Geb, an den diese Herrschaft nach der Ermordung seines Sohnes zurückgefallen ist und der sie nun dem Mörder, der sie unrechtmäßig angeeignet hat, entreißen und dem rechtmäßigen Erben zuzusprechen hat.

Für die überraschende Ausdeutung der Nahrungsaufnahme als Himmelsaufstieg und Eintritt in die Götterwelt läßt sich auch eine sehr nahe liegende und plausible Erklärung beibringen. Die Speise, die dem Toten dargereicht wird, ist Götternahrung. Sie kommt aus einem dem Totenkult angeschlossenen Tempel, in dem sie zunächst dem Gott vorgesetzt wurde. In der Zeit, aus der unser Text vermutlich stammt, der 5. Dynastie, war der Totenkult der Könige an den Sonnenkult angeschlossen, so daß die Opfergaben aus dem Sonnenheiligtum stammten. Wer die Speise der Götter empfängt, wird in ihren Kreis aufgenommen. Die Nahrung sättigt nicht nur, sie stiftet einen sozialen Kontakt, genauer gesagt: sie vermittelt Zugehörigkeit zu einer Versorgungsgemeinschaft. Das gilt auch wenn, wie oben vermutet, die Gabe lediglich darin besteht, Wasser auf eine Opferplatte zu gießen. Dann stammt dieses Wasser aus dem Tempel. Man kann nicht umhin, an den Begriff „Weihwasser" zu denken und überhaupt an die katholische Kirche, in der noch so viel von ursprünglicher kultischer Semantik lebendig ist.

Die letzte Strophe ist ein Schlußtext und steht außerhalb der eigentlichen Verklärung. Innerhalb wird der kultischen Szene gleichsam ein Vorhang aufgezogen, und der Blick auf den Sprecher des magischen Spruchs wird frei. Hier spricht der Offiziant von sich selbst und erläutert sein kultisches Handeln. Er stellt sich als von Pharao beauftragter Priester vor. Der Text schließt mit dem Weckruf „Steh auf! mit dem er begann und unterstreicht durch dieses zyklische Element noch einmal seinen strengen, zusammenhängenden Aufbau. Gewiss, der Kontrast zwischen dem leblos im Grabe liegenden Leichnam und dem grandiosen Vorgang seines Himmelsaufstiegs und seiner Inthronisation in der Götterwelt ist gewaltig. Aber die Sprache vermag diese Abgründe zu überwinden und Verbindungen herzustellen.

Dieser Typ sprachlicher Handlungen, den die Ägypter unter *achu* „Geistkraft" verstanden haben und den ich „interventionistisch" nennen möchte, setzt eine Welt „immanenter Transzendenz" voraus, in der das Heilige als auf verborgene Weise anwesend gedacht wird.

So wie das Göttliche nicht der Welt in einsamer Transzendenz gegenüberstehend, sondern beseelend und bewegend in die Welt einge-

bunden gedacht war, so sah sich auch der Mensch nicht bewohnend, beherrschend und beobachtend der Welt gegenüber, sondern fühlte sich ihr symbiotisch eingebunden und für ihren Bestand und Fortgang mitverantwortlich. Der biblische Monotheismus und die griechische Aufklärung haben darin zusammengewirkt, daß sie sowohl das Göttliche als auch den Menschen aus dieser ritualistischen Eingebundenheit in die Welt emanzipiert und damit der Magie ein Ende bereitet haben. Nach der Bibel ist der Mensch gerade darin Ebenbild Gottes, daß er die Welt nicht mehr anbetet, sondern sich untertan macht. Schon den religiösen Umsturz Echnatons um 1350 v. Chr., der in Ägypten freilich Episode blieb, kann man in diesem Sinne als einen Akt anti-magischer Aufklärung verstehen. Eine der zentralen Implikationen des neuen Weltbildes der Amarnareligion bestand in der Einsicht, daß diese Welt nicht vom Menschen in Gang gehalten werden mußte, da sie ja einzig dem Wirken des Sonnengottes entsprang. Dieses Wirken konnte man nicht kultisch beeinflussen, man konnte es nur als eine den Menschen zugute kommende, ja sogar ihnen geltende Wohltätigkeit und Fürsorge dankbar annehmen und bestätigen. Damit erhalten die Riten einen völlig neuen Sinn, der die sakramentale Magie der traditionellen, auf die Inganghaltung der Welt gerichteten Riten unannehmbar und unerträglich erscheinen ließ. Der Kult verlor jeden „theurgischen" Aspekt, da ja das Göttliche im Licht unmittelbar anwesend geglaubt wurde und daher keiner sakramentalen Vermittlung und Vergegenwärtigung bedurfte. Er verstand sich nur noch als Antwort auf die wirkende Gegenwart Gottes, der zwar als Sonne der Welt in unserem Sinne immanent, aber der Erde in Himmelsfernen gegenüberstehend und jeder ritualistischen Unterstützung unbedürftig und unerreichbar gedacht war. Als Reaktion auf den Umsturz von Amarna hat sich das symbiotisch-ritualistische Weltbild in Ägypten nur umso bewusster und beherrschender durchgesetzt. Nichts bezeugt dies eindringlicher als jener spätantike Text, der das Ende der Riten als Weltuntergang beschreibt:

> In jenen Tagen werden die Menschen des Lebens überdrüssig sein und aufhören, den Kosmos (*mundus*) zu bewundern und zu verehren. Dieses Ganze, so gut, daß es nie etwas Besseres gab, gibt noch geben wird, wird in Gefahr sein, unterzugehen, die Menschen werden es für eine Last ansehen und es verachten. <…> Niemand wird seine Augen zum Himmel erheben. Den Frommen wird man für verrückt halten, den Gottlosen für weise und den Bösen für gut. <…>

Die Götter werden sich von den Menschen trennen - o schmerzliche Trennung! <…> jede göttliche Stimme wird notwendig zum Schweigen kommen. <…>Das ist das Greisenalter der Welt: das Fehlen von Religion (inreligio), Ordnung (inordinatio) und Verständigung (inrationabilitas).[27]

27 Asclepius 24-26 ed. Nock-Festugière, Collection Budé 1960, S.326-329.